

## اسلام سیاسی و نظم مردمی در ایران پس از انقلاب اسلامی

منصور میراحمدی\*

### چکیده:

مقاله حاضر با هدف تبیین تحول اسلام سیاسی در ایران، به طور گذرا پیشینه اسلام سیاسی در ایران را بررسی نموده، چگونگی تحول مذکور را از طریق گذار از نظم سلطانی به نظم مردمی، توضیح می‌دهد. به زعم نگارنده، این گذار، ظرفیت مناسبی برای برقراری نوعی مناسبات دموکراتیک را در ایران پس از انقلاب اسلامی فراهم نموده است. فهم تجربه ایران پس از انقلاب اسلامی و تأثیر آن بر سرشت اسلام سیاسی، موضوع اصلی نوشتار پیش روست. واژگان کلیدی: اسلام سیاسی، نظم سلطانی، نظم مردمی، انقلاب اسلامی، فقه سیاسی.

\* . دانشیار گروه علوم سیاسی دانشگاه شهید بهشتی. Mirahmady\_mansoor@yahoo.com

تاریخ تصویب: ۹۱/۶/۱۵

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۶/۲

## مقدمه

اسلام سیاسی در ایران نخست در قالب نظم سلطانی شکل گرفته، پس از انقلاب اسلامی نظم مردمی را تجربه می‌کند. اگرچه در هر دو به گونه‌ای مرجعیت دین در زندگی سیاسی به رسمیت شناخته می‌شود، دو گونه نظم مذکور تجربه متفاوتی را از اسلام سیاسی در ایران نمایان می‌سازد. از این رو، فهم تجربه جدید اسلام سیاسی پس از انقلاب اسلامی و بررسی آن نیازمند نگاهی گذرا به پیشینه اسلام سیاسی در ایران است.

نوشتار پیش رو با اشاره‌ای گذرا به مفهوم اسلام سیاسی، می‌کوشد با گزارشی مختصر از وضعیت اسلام سیاسی در درون مناسباتی که از آن به نظم سلطانی تعبیر می‌شود، چگونگی گذار به نظم مردمی را توضیح دهد. نگارنده معتقد است، اسلام سیاسی با گذار به نظم مردمی از ظرفیت‌های مناسبی برای برقراری نوعی مناسبات دموکراتیک در ایران پسا انقلابی برخوردار گردید، هرچند که در پیاده کردن آن با مشکلاتی مواجه شد. از آنجا که فهم تحول مذکور در گرو تحلیل افکار و اندیشه‌های فقهی - سیاسی است، با تحلیل آنها به تبیین و بررسی تحول اسلام سیاسی می‌پردازیم.

## ۱. اسلام سیاسی

اسلام سیاسی واژه‌ای است که به رغم اشاره به دینی کهن، در دوران معاصر وارد ادبیات سیاسی و دینی شده است. تحولات پدید آمده در مناسبات سیاسی جهان اسلام در دوران معاصر، بحث از سرشت اسلام و ارتباط آن با این تحولات را به دنبال داشته است. از این رو، برخی نویسندگان و تحلیل‌گران عرصه سیاست و اندیشه سیاسی، در توصیف خود از نگرش‌های تأثیرگذار در جهان اسلام در جهت تشکیل حکومت اسلامی برای اجرای شریعت از این دانش واژه استفاده کرده‌اند. مهم‌ترین مؤلفه این دانش واژه، تأکید بر سرشت سیاسی اسلام است.

در این نوشتار، اسلام سیاسی به نظریه‌ای سیاسی اشاره دارد که هدف آن تأسیس نظامی سیاسی - اسلامی است که اصول، ارکان و ساختار حقوقی و قانونی آن مستقیماً برگرفته از شریعت اسلامی است. (Peter Mandaville, 2007:57) از این رو، اسلام

سیاسی ناظر به جریانی است که اسلام را ذاتاً سیاسی می‌داند و در نتیجه بر این باور است که اجرای شریعت و تحقق اهداف اسلام در گرو تشکیل حکومت اسلامی است. به دیگر سخن، اسلام سیاسی جریانی است که مرجعیت دین را در زندگی سیاسی - اجتماعی به رسمیت می‌شناسد و تلاش می‌کند این مرجعیت را از طریق تشکیل حکومت اسلامی تحقق بخشد.

دقت در این تعریف، تفاوت اساسی اسلام سیاسی با دیگر دانش‌واژه‌های رایج، به‌ویژه بنیادگرایی اسلامی را آشکار می‌سازد. گرچه بنیادگرایی اسلامی نیز دانش‌واژه‌ای مدرن به حساب می‌آید؛ زیرا واکنشی در برابر مدرنیته است، (Peter Herriot, 2009: 2) اما برخلاف اسلام سیاسی، تحقق شریعت را با رویکردی سنت‌گرایانه و در نتیجه با خصلتی گذشته‌گرایانه دنبال می‌کند. به دیگر سخن، نقطه اشتراک اسلام سیاسی و بنیادگرایی اسلامی باور به ضرورت تأسیس حکومت اسلامی برای تحقق و اجرای شریعت است؛ اما مهم‌ترین تفاوت این دو در این است که بنیادگرایی اسلامی از چنان خصلت رادیکالی برخوردار است که تمامی فرایندهای حاکم بر جهان را نادرست و نامشروع می‌داند و برای رسیدن به حکومت اسلامی جهانی، به کارگیری خشونت را تجویز می‌کند. به همین دلیل، بنیادگرایی و رادیکالیسم اسلامی پیوند مفهومی تنگاتنگی به جهادگرایی پیدا می‌کند که بنا به تعریف جریانی است که از به کارگیری خشونت برای خارج ساختن سرزمین‌های اسلامی از نفوذ کشورهای غیراسلامی به منظور تأسیس حکومت اسلامی بر طبق شریعت حمایت می‌کند. (Jarret M. Brachman, 2009: 5) به هر حال، در این مقاله، اسلام سیاسی متفاوت از بنیادگرایی اسلامی و اسلام‌گرایی رادیکال در نظر گرفته می‌شود. از این دیدگاه، اسلام سیاسی جریانی است که اسلام را ذاتاً سیاسی می‌داند و در دوران معاصر، به طور کلی مدرنیته و فرایندهای حاکم بر جهان را نفی نمی‌کند؛ هرچند که با نگاهی انتقادی به آنها می‌نگرد. طرفداران اسلام سیاسی پیاده کردن اسلام در دوران معاصر را در گرو بازسازی سنت اسلامی در زمینه تجدید می‌دانند و از این رو، با مفاهیم و آموزه‌های جدید نیز می‌توانند ارتباطی برقرار کنند. در ادامه، به توجه به این تعریف، به بررسی تاریخچه اسلام سیاسی و وضعیت

کنونی آن در ایران می‌پردازیم. به اعتقاد نگارنده، اسلام سیاسی در ایران در دو قالب نظم سلطانی و مردمی مطرح شده که در دومی به مفهوم دقیق و امروزی آن نزدیک گردیده است.

## ۲. اسلام سیاسی و نظم سلطانی

اسلام سیاسی در ایران، بر اساس تعریفی که گذشت، نخستین بار در تأملات فقهی و در قالب نظم سلطانی، مطرح می‌شود. از این رو، فهم مناسبات آن با نظم سلطانی مستلزم ورود به ادبیات و متون فقهی و تحلیل آنهاست. با توجه به ضرورت قراردادن آثار و متون مذکور در چارچوب زمینه‌های سیاسی - اجتماعی آنها به منظور فهم قصد مؤلفان آنها، نگاهی تاریخی به طرح دیدگاه فقیهان ایرانی درباره اسلام سیاسی و مناسبات آن با نظم سلطانی، ضروری به نظر می‌رسد. از این زاویه، دو مقطع تاریخی قابل بررسی است:

### ۲-۱. دوران صفویه و شکل‌گیری نظم سلطانی

دوران شکل‌گیری اسلام سیاسی - فقهی در ایران را می‌توان همزمان با تأسیس نظم سلطانی ایرانی بر پایه مذهب شیعه در دوران صفویه دانست. در این دوران، فقه شیعه از نظم تقیه‌ای عبور کرده، مناسبات سیاسی - اجتماعی شیعیان را در چارچوب نظم سلطانی تنظیم می‌کند. مقصود از نظم سلطانی، ترتیباتی است مبتنی بر شوکت و اقتدار که هر چند در ابتدا دلیلی برای حجیت آن وجود نداشت، اما در ادامه، به علت حفظ کافه مردم از آشوب و هرج و مرج و صیانت از نظام اجتماعی، مشروعیتی برای خود دست و پا کرد. (طباطبایی فر، ۱۳۸۴: ۶۱) پادشاهان صفوی مناسبات سیاسی - اجتماعی ایرانیان را در درون چنین ترتیباتی تنظیم می‌کنند و شوکت و اقتدار آنان، موجبات برقراری نظم و امنیت را در این دوران فراهم ساخته، صیانت نظام اجتماعی ایرانیان تحقق می‌یابد. با این وجود، حکومت صفویان چالش فقهی مهمی را فراروی فقیهان شیعی این دوران قرار دادند.

برقراری نظم و امنیت بر پایه شوکت و اقتدار به لحاظ عملی می‌توانست موجبات نوعی مشروعیت ثانوی را برای این حکومت به ارمغان آورد؛ اما این‌گونه مشروعیت نیازمند حمایت مشروعیت اولیه و مبنایی دین و فقه شیعه بود که حکومت مذکور فاقد آن به نظر می‌رسید. دین (فقه شیعه) چنین حکومتی را، از آن جهت که فاقد عنصر عصمت و امامت هستند، ناقص و غیرشرعی می‌شمرد. (کلیفورد ادموند، ۱۳۴۰: ۲۱) در چنین دشواره فقهی است که فقه شیعه، برای پاسخ‌گویی به این پرسش اساسی تلاش زیادی می‌کند که آیا نظم سلطانی مشروعیت دارد؟

به نظر می‌رسد فقهای شیعه عصر صفوی در پاسخ به این پرسش رویکرد خاصی در پیش می‌گیرند که می‌توان از آن به «رویکرد اصلاحی» تعبیر کرد. این رویکرد، در قالب گزاره‌های زیر قابل صورت‌بندی است:

۱. مبسوط‌الید نبودن فقها: فقه شیعه در این دوران، مشروعیت نظام سلطنتی را به طور مستقیم نمی‌پذیرد؛ زیرا مبنای کلامی شیعه موجبات چنین مشروعیتی را تدارک نمی‌بیند؛ اما تصدی فقهای جامع‌الشرایط را نیز به دلیل مبسوط‌الید نبودن آنها غیر ممکن می‌داند. آنچه که در این دیدگاه اهمیت دارد این است که مبسوط‌الید نبودن فقها مجوز واگذاری برخی از امور که از آنها به امور عرفی می‌توان تعبیر کرد، به سلطان تلقی می‌گردد. این شرط با تعبیر مختلفی در آثار فقهی این دوران قابل مشاهده است؛ برای مثال، فیض کاشانی پس از آنکه به نیابت فقهای جامع‌الشرایط در عصر غیبت از سوی امامان معصوم علیهم‌السلام اشاره می‌کند و آنان را بدین سبب در اقامه حدود و تعزیرات و سایر سیاسات دینی مأمور می‌داند، به یک شرط اشاره می‌کند: «به شرطی که از خطر بر نفس خود و دیگر مسلمانان در امان باشند.» (فیض کاشانی، ۱۳۴۱: ۲، ۵۱) همان‌طور که ملاحظه می‌شود شرط تصدی‌گری فقهای جامع‌الشرایط، در امان بودن آنان و مسلمانان دانسته شده است. در امان بودن در صورتی است که برای فقها به لحاظ عملی اقدام به امور مذکور و تصدی‌گری ممکن باشد که در این صورت می‌توان آنان را مبسوط‌الید دانست. به دیگر سخن، از نظر فیض کاشانی، سیاست شرعی در عصر غیبت معصومین علیهم‌السلام که عاملان آن هستند، تنها از عهده فقهای آگاه به ظاهر و باطن انسان

برمی‌آید؛ ولی از آنجایی که چنین امکانی برای آنان فراهم نیست، پس باید به اعمال سیاست دنیوی و ضروری جامعه از سوی سلاطین ذی‌شوکت رضایت بدهند. (علی خالقی، ۱۳۸۰: ۵۹) در واقع این دیدگاه، نوعی دوگانگی در مرجعیت را به دنبال می‌آورد: مرجعیت فقیهان در امور شرعی، و مرجعیت سلطان در امور عرفی.

۲. توأمانی دین و ملک: در عهد صفوی فقهای شیعه، تصدی‌گری فقیه جامع‌الشرایط را ناممکن دانسته، از باب ضرورت تصدی‌گری سلطان در امور عرفی و دینی را به رسمیت می‌شناسند، اما به تدارک مبنایی فقهی برای این تصدی‌گری سلطان می‌پردازند؛ چنانچه ملامحسن فیض کاشانی می‌نویسد:

سلاطین صفوی به مقتضای الملک و الدین توأمان، استقرار قواعد ملک را به استمرار دین منوط ساخته بودند [و دأب آنان] ترویج دین و تعظیم شعائر الهی در میان مسلمانان بود. (خالقی، ۱۳۸۰: ۵۹)

دلیل مذکور، بیانگر نگرش خاصی است که بر اساس آن حکمرانی و دین از یکدیگر قابل تفکیک نمی‌باشد. این نگرش که امروزه از آن به «پیوند دین و سیاست» نیز تعبیر می‌شود، تبار اسلام سیاسی - فقهاتی را نمایان می‌سازد. در واقع، در این نگرش، استمرار دین در پرتو استقرار حکومت و سیاست دانسته می‌شود و در نتیجه سیاست و حکومت در خدمت دین قرار می‌گیرد.

بدین ترتیب، توأمان دانستن حکومت و دین، نقش اصلاحی بسیار مهمی را برای دین نسبت به فرایند حکومت و سیاست به ارمغان می‌آورد. در این دوران، فقهای شیعه چنین نقشی را در صورت پیوند دین و سیاست و شکل‌گیری سیاست شرعی ممکن دانسته‌اند؛ چرا که سیاست شرعی «اصلاح جمعیت کل و نظام مجموع دنیا و آخرت با هم، با بقای صلاح هر یک در هر یک» (فیض کاشانی، ۱۴۰۱ق: ۱۶۱) است؛ اما سیاست غیرشرعی که از آن به سیاست ضروری تعبیر می‌شود، «اصلاح جمعیت نفوس جزئی و نظام اسباب معیشت ایشان [است] تا در دنیا باشد و بس» (همان، ۱۶۰) فیض کاشانی با چنین تقسیم‌بندی و اذعان به ضروری بودن سیاست در دوران خودش بر ضرورت فرمان بردن این سیاست از شرع تأکید می‌کند؛ چرا که به اعتقاد وی، در این

صورت «ظاهر عالم که مُلکست منقاد باطن عالم که ملکوت است [می‌شود]، محسوسات در سایه معقولات درمی‌آیند.» (همان، ۱۶۵)

## ۲-۲. دوران قاجاریه و شکل‌گیری زمینه‌های گذار از نظم سلطانی

این نوشتار معتقد است، اگرچه اوائل دوران قاجاریه در تداوم نظریه‌پردازی فقیهانه درون نظم سلطانی است، می‌توان انقلاب مشروطه را در این دوران زمینه‌ساز گذار از نظم سلطانی دانست. اگر انقلاب مشروطه را حاصل پیوندی بدانیم که میان نیروهای سرخورده از نظام استبدادی صورت گرفت. (میرموسوی، ۱۳۸۴: ۱۹۰) بی‌تردید مهم‌ترین مشخصه آن را می‌توان فراهم‌سازی زمینه‌های گذار از نظم سلطانی پیشین دانست. مشروطه توانست نظم سلطانی پیشین را در هم شکسته، با هدف تحدید قدرت، در عرصه قانونگذاری و اگرچه نه در نظام‌سازی، تعریف جدیدی از نقش و جایگاه مردم در حکومت را ارائه دهد. بر پایه این تعریف، نظام مشروطه، تحولی اساسی در فرایند تصمیم‌سازی و قانونگذاری دستگاه سلطنت ایجاد نماید. از این رو، اگرچه مشروطه به طور کامل از نظم سلطانی عبور نمی‌کند و همچنان در قالب نظم سلطانی حرکت می‌کند؛ اما حداقل می‌توان زمینه‌های گذار به نظم مردمی را در آن مشاهده کرد. این تحول اساسی از منظر تحول فکری از اهمیت زیادی در بحث حاضر برخوردار می‌باشد.

بی‌تردید شکل‌گیری مشروطه، پرسش‌های متعددی را فراروی فقهای شیعه قرار داد که یکی از مهم‌ترین آنها پرسش از رابطه قانون و شریعت بود. از آنجا که مشروطه در عرصه تصمیم‌سازی و قانونگذاری، جایگاه مردم را به رسمیت شناخته، به نمایندگان آنان حق قانونگذاری عطا می‌کرد، با این ایده که در جامعه اسلامی تنها قانون معتبر، قانون الهی و شریعت است و در نتیجه قانونگذاری بشری جایز نیست، ناسازگاری پیدا می‌کرد. در واقع، پرسش اساسی این بود که آیا با وجود شریعت می‌توان قانون بشری و موضوعه را مبنای تنظیم زندگی سیاسی - اجتماعی مسلمانان دانست؟

دیدگاه نخست، در پاسخ به این پرسش، قانونگذاری بشری را با وجود شریعت و قانون الهی، نوعی «بدعت» تلقی می‌کرد؛ چراکه با وجود شریعت جامع، جامعه

اسلامی، «محتاج جعل قوانین» نخواهد بود و در نتیجه «جعل قانون کلاً ام بعضاً منافات با اسلام دارد و این کار، کار پیغمبری است.» (شیخ فضل الله نوری، به نقل از: زرگری‌نژاد، ۱۳۷۴: ۱۷۵) این دیدگاه با تأکید بر انحصار قانونگذاری شرعی، لاجرم انحصار مرجعیت فقه و فقها را در تنظیم قوانین مورد نیاز بر اساس شریعت می‌پذیرفت که در اوائل دوران قاجاریه در قالب نظریه ولایت عام فقیه از سوی برخی فقها به ویژه ملا احمد نراقی تدوین گردیده بود. اگرچه به گفته برخی پژوهشگران کار مهم نراقی «استقرا و استقصای ادله ولایت فقیه و عرضه آن به صورتی که با موازین فقهی قابل قبول باشد و جمع‌آوری اموری را که به طور پراکنده، فقها جزء دایره ولایت حاکم عصر غیبت ذکر می‌کنند» (جعفرپیشه، ۱۳۸۰: ۲۲۳) است، اما می‌توان تلاش فقهی وی را در جهت تبیین ایده انحصار مرجعیت فقه و فقها در تنظیم قوانین زندگی بر اساس شریعت دانست. به همین دلیل وی، به تساوی اختیارات فقیه واجد شرایط در دوره غیبت با اختیارات پیامبر صلی الله علیه و آله و امامان معصوم علیهم السلام اعتقاد دارد. (نراقی، بی‌تا: ۵۳۶)

این دیدگاه پس از نراقی، در افکار صاحب جواهر به شکل بارزی مطرح گردیده، از نظر فقهی به مثابه یک مکتب از آن یاد می‌شود. از نظر صاحب جواهر، امامان معصوم علیهم السلام در مقام انتظام امور اجتماعی شیعه و سامان‌دهی نظام در عصر غیبت بوده‌اند تا این امور تعطیل نماند، مگر مواردی مانند جهاد که می‌دانسته‌اند شیعیان به آن نیاز نخواهند داشت. (نجفی، بی‌تا: ۲۱، ۲۳۴) بدین ترتیب، صاحب جواهر فقیهان را در مقام سامان‌دهی نظام سیاسی - اجتماعی شیعیان در دوره غیبت قرار می‌دهد و در نتیجه، همان اختیارات امام را برای فقیه واجد شرایط به رسمیت می‌شناسد.

دیدگاه دوم، مشروعیت قانونگذاری بشری در کنار قانون شرعی را به رسمیت می‌شناسد. این دیدگاه که عمدتاً از سوی علمای مشروطه‌خواه مطرح گردید، بر این نکته اساسی تأکید می‌کرد که ناظر بودن قانون الهی و شریعت به زندگی انسان به مفهوم نادیده گرفتن حق قانونگذاری بشری نمی‌باشد. به عنوان نمونه، نائینی از علمای مشروطه‌خواه، قانونگذاری بشری را در صورت عدم مخالفت با شرع جایز دانسته است. (توفیق سیف، ۱۳۷۹: ۲۵۰) در واقع، در این دیدگاه از دو نوع قانون «الهی» و



«بشری» سخن گفته می‌شود که هر یک از این دو، در زندگی سیاسی-اجتماعی انسان از جایگاه خاصی برخوردارند؛ هر چند که قانون بشری نباید با قانون الهی مخالف باشد. وی مجموعه وظایف دولت مربوط به نظم و حفظ مملکت و سیاست امور امت را به دو قسم تقسیم می‌کند:

یا منصوباتی است که وظیفه عملیه آن بالخصوص معین و حکمش در شریعت مطهره مضبوط است و یا غیر منصوباتی است که وظیفه عملیه آن به واسطه عدم اندراج در تحت ضابط خاص و میزان مخصوص غیر معین و به نظر و ترجیح ولی نوعی موکول است. (نائینی، ۱۳۷۸: ۱۳۰)

همان‌طور که ملاحظه می‌شود، در این دیدگاه، از منصوبات شرعی و غیرمنصوبات در عرصه سیاست و امور نوعی امت سخن گفته می‌شود که به وضوح، بیانگر این نکته اساسی است که شریعت در برخی موارد نسبت به زندگی سیاسی حکم خاصی را ارائه نکرده است. این نکته اگر چه به مفهوم امکان مخالفت قانون بشری با قانون شرعی نمی‌باشد؛ اما جواز قانون بشری در صورت عدم مخالفت با شرع را نشان می‌دهد. بدین ترتیب، در این دیدگاه دامنه قانون الهی و شریعت بر خلاف دیدگاه اول، آنچنان گسترده نیست که تمامی امور سیاسی و اجتماعی انسان را شامل شود، بلکه در قلمروی خاصی قانونگذاری به انسان واگذار شده است. مهم‌ترین پیامد این دیدگاه، عدم انحصار قانونگذاری شرعی و اثبات امکان قانونگذاری بشری در کنار و سازگار با قانون شرعی است که در نتیجه مرجعیت زندگی سیاسی منحصرأ از آن فقه و فقیهان نخواهد بود.

در نتیجه، نائینی تنها ولایت فقیه را در محدوده خاصی می‌پذیرد که از آن به «امور حسیه» تعبیر می‌شود؛ چنانچه می‌نویسد: «تصرف در بعضی امور حسیه از اختیارات فقیه است. همانا اشکال اساساً در ثبوت ولایت عامه است که مهم‌ترین مصادیق آن عبارتند از: حفظ مرزها، نظم شهرها و ...» (نجفی خوانساری، ۱۳۷۷: ۱، ۳۲۵)

این دیدگاه که در مقابل دیدگاه ولایت عام فقیه، به ولایت فقیه در امور حسیه شهرت یافته است، قبل از نائینی به اندیشه فقهی آخوند خراسانی و شیخ انصاری نسبت داده شده و به همین دلیل در مقابل مکتب صاحب جواهر، از مکتب فقهی شیخ انصاری

تعبیر شده است. وی در بحث ولایت فقیه، مناصب فقیه جامع‌الشرایط را به سه دسته تقسیم می‌کند: ۱. فتوا، ۲. قضاوت، ۳. ولایت و اختیار تصرف در اموال و جان‌ها. از نظر وی دو منصب اول، به طور مسلم از مناصب فقیه می‌باشند، اما منصب سوم به پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ و ائمه معصومین عَلَيْهِمُ السَّلَام اختصاص دارد. در واقع، شیخ انصاری تصرف استقلال فقیه را با اذله غیرقابل اثبات می‌داند، اما تصرفات غیر استقلالی فقیه را که موقوف بر اذن از ولی است، از باب امور حسیه جایز شمرده است. (شیخ مرتضی انصاری، ۱۳۷۴: ۲، ۵۰)

البته اگرچه شیخ انصاری در برخی کتب خود از تعبیری استفاده می‌کند که عده‌ای از پژوهشگران بر اساس آنها نظریه ولایت مطلقه فقیه را به وی نسبت داده‌اند، (جعفرپیشه، ۱۳۸۰: ۲۳۵-۲۴۶) اما به نظر می‌رسد در کتاب مکاسب که مهم‌ترین کتاب فقهی وی است، ولایت فقیه تنها در امور حسیه مطرح شده است. به هر حال، تفاوت برداشت شیخ انصاری از صاحب جواهر امری آشکار به نظر می‌رسد و بر پایه چنین تفاوتی، از دو مکتب صاحب جواهر و شیخ انصاری سخن گفته می‌شود. بر این اساس، می‌توان نتایج این دو مکتب فقهی را در دوران مشروطه در بحث رابطه قانون و شریعت ملاحظه کرد که بر اساس آن دو برداشت مهم از اسلام سیاسی در این دوران قابل استخراج به نظر می‌رسد.

در مکتب صاحب جواهر و در نظریه ولایت عام فقیه دوگانگی امور عرفی و شرعی و قوانین عرفی از شرعی پذیرفته نمی‌شود و برداشتی حداکثری از اسلام فقاهتی عرضه می‌گردد که به موجب آن، مرجعیت فقه در تنظیم زندگی سیاسی (عرفی و شرعی) به رسمیت شناخته می‌شود، اما در مکتب شیخ انصاری و در نظریه ولایت فقیه در امور حسیه دوگانگی مذکور به رسمیت شناخته می‌شود و برداشتی حداقلی از اسلام فقاهتی عرضه می‌گردد که بر اساس آن، مرجعیت فقه در تنظیم امور شرعی و قانون (مصوب مجلس) در امور عرفی پذیرفته می‌شود. به نظر می‌رسد که در دوران انقلاب اسلامی، برداشت حداکثری از اسلام سیاسی غلبه پیدا کرده است؛ اما در تجربه

جدیدی از مناسبات سیاسی که از آن می‌توان به نظم مردمی تعبیر کرد، مطرح می‌شود. در ادامه، به تبیین و بررسی این تجربه می‌پردازیم.

### ۳. اسلام سیاسی و نظم مردمی

دوران انقلاب اسلامی را می‌توان دوران غلبه اسلام سیاسی - فقاهتی با رویکرد حداکثری دانست. در این دوران، با گذر از نظم سلطانی و طرح ایده حکومت اسلامی در دوره غیبت، اسلام سیاسی - فقاهتی عهده‌دار تنظیم زندگی سیاسی - اجتماعی شیعیان می‌گردد. این ایده که به لحاظ مبانی فقهی در چارچوب مکتب فقهی صاحب جواهر و در تداوم نظریه ولایت عام فقیه نراقی قابل طرح است، به طور خاص از سوی امام خمینی (ره) مطرح و توسط همفکران و شاگردان وی بسط می‌یابد. ایشان در چارچوب مکتب فقهی مذکور، با رویکردی حکومتی به فقه نگریسته و در نتیجه از نظر وی، «حکومت فلسفه عملی تمامی فقه در تمامی زوایای زندگی» بوده (امام خمینی، ۱۳۷۶ الف: ۵، ۲۱) «فقه نظریه واقعی و کامل اداره انسان و اجماع از گهواره تا گور» (همان، ۲۱، ۹۸) تلقی می‌گردد. این تلقی بر پیش‌فرض اساسی امام مبنی بر جامعیت دین اسلام استوار است که بر طبق آن، «از آنجا که دین اسلام تمامی نیازهای انسان را، از امور سیاسی و اجتماعی تا زندگی مردمی‌اش، در بر گرفته است، ناگزیر در هر یک از این امور تکلیف معین کرده است.» (امام خمینی، ۱۳۷۶ ب: ۲۰)

بدین ترتیب، فقه در برگیرنده مجموعه تکالیفی است که دین اسلام در امور مختلف زندگی انسان معین نموده است. پیامد چنین نگرشی، از سویی تأکید بر ایده اساسی اسلام سیاسی - فقاهتی و از سوی دیگر پذیرش رویکرد حداکثری در آن است. افزون بر این، این نگرش به لحاظ روش‌شناختی نیازمند به کارگیری الگوی روش‌شناختی متناسبی برای استخراج تکالیف مذکور است. در این راستا اگر چه امام خمینی (ره) همچنان بر روش سنتی اجتهاد و در چارچوب فقه جواهری تأکید می‌کند، اما آن را شرط لازم و نه کافی می‌داند و بر این باور است که «این بحث‌های طلبگی که در چارچوب تئوری است ما را به بن بست می‌کشاند.» (امام خمینی، ۱۳۷۶ الف: ۲۱،

۵۷) در نتیجه افزون بر ضرورت مطابقت اجتهاد با مقتضیات زمان و مکان، با تأکید بر مفهوم «مصلحت» تلاش می‌کند زمینه سرریان اجتهاد سنتی به مباحث جدید سیاسی - اجتماعی را فراهم ساخته، اجتهاد مذکور را در پرتو مصلحت پویا و کارآمد سازد. ایشان خطاب به شورای نگهبان می‌نویسد:

تذکر پدرانه به اعضای عزیز شورای نگهبان می‌دهم که خودشان قبل از این گیرها، مصلحت نظام را در نظر بگیرند؛ چراکه یکی از مسائل بسیار مهم در دنیای پر آشوب کنونی، نقش زمان و مکان در اجتهاد و نوع تصمیم‌گیری‌هاست. (امام خمینی، ۱۳۷۶ الف: ۲۱، ۶۰-۶۱)

ایده اجتهاد پویا و به‌کارگیری آن در سیاست، فقه سیاسی امام خمینی (ره) را از چنان ظرفیتی برخوردار می‌سازد که می‌تواند به‌عنوان یک دانش عملی عهده‌دار تنظیم زندگی سیاسی در دو سطح نظام‌سازی و تصمیم‌گیری (قانونگذاری) گردد. این دانش به طرح الگویی از حکومت اسلامی در دوران غیبت بر پایه دو رکن اساسی «اسلام» و «مردم» پرداخته، در پرتو این تحول، اسلام سیاسی در گذار از نظم سلطانی به نظم مردمی، به نظریه‌پردازی نظام‌سازی معطوف می‌گردد. اسلام سیاسی بدین ترتیب، خصلتی جدید یافته و با توجه به این خصلت، به رغم برخورداری این جریان فکری از پیشینه تاریخی و تئوریک - که به آن اشاره شد - می‌توان به مفهوم دقیق‌تری از اسلام سیاسی در این دوران سخن گفت. به دیگر سخن، اسلام سیاسی به مفهوم دقیق، مفهومی مدرن است که در این دوران قابل اطلاق بر مجموعه افکار و باورهایی است که اسلام را ذاتاً سیاسی دانسته، در دوران جدید مرجعیت آن را برای تنظیم زندگی سیاسی به رسمیت شناخته و تلاش می‌کند با رویکردهای مختلفی - و در بحث حاضر با رویکرد فقهی به عنوان رویکرد غالب - با ارائه الگویی از حکومت اسلامی به این هدف مهم دست یابد. این جریان فکری توانست در دوران انقلاب برای نخستین بار به تحقق الگوی مذکور در قالب «جمهوری اسلامی» دست یازد، الگویی که امام خمینی (ره) در تبیین آن می‌فرماید:

حکومت جمهوری اسلامی مورد نظر ما از رویه پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و امام اَشْرَفِ الهام خواهد گرفت و متکی به آرای عمومی ملت می‌باشد و نیز شکل حکومت با مراجعه به آرای ملت تعیین خواهد گردید. به پا داشتن حکومت جمهوری اسلامی مبتنی بر ضوابط اسلام، متکی به آرای ملت. (همان، ۲، ۲۳۰)

همچنین در جایی دیگر می‌فرماید:

اما جمهوری به همان معنایی است که همه جا جمهوری است، لکن این جمهوری بر یک قانون اساسی متکی است که قانون اسلام باشد. اینکه ما جمهوری اسلامی می‌گوییم برای این است که هم شرایط منتخب و هم احکامی که در ایران جاری می‌شود، اینها بر اسلام متکی است. لکن انتخاب با ملت است و طرز جمهوری است که همه جا هست. (همان، ۳۵۱)

بدین ترتیب، در این رویکرد به اسلام سیاسی - فقاهتی، دو رکن اسلام و مردم در کنار هم قرار گرفته، رکن نخست محتوای نظام را شکل داده و رکن دوم شکل آن را مشخص می‌کند. اقتضای رکن نخست، مرجعیت فقه در تنظیم زندگی سیاسی - اجتماعی و ولایت فقیه در تصدی آن و اقتضای رکن دوم، مشارکت مردم در نهادسازی این الگوی نظام سیاسی است. این الگوی دورکنی که در ساحت نظام سیاسی از آن به «جمهوری اسلامی» تعبیر گردید، در دهه دوم و در پرتو شرایط و تحولات به وجود آمده در قالب الگوی «مردم‌سالاری دینی» مطرح گردید. در این الگو، مردم‌سالاری دینی به معنای روش و شیوه زندگی سیاسی مردمی است که نظام دینی را پذیرفته‌اند و آن نظام حداقل تضمین‌کننده آزادی، استقلال، رضایت‌مندی، مشارکت سیاسی و اجرای عدالت اجتماعی - سیاسی مردم و در نهایت احساس حاکمیت روح شریعت در زندگی سیاسی مردم است. (پورفرد، ۱۳۸۴: ۵۳) این تعریف از مردم‌سالاری دینی مبتنی بر رهیافت روشی به دموکراسی است که برخی آن را روایت کوهنی از دموکراسی دانسته، بر این باورند که امروزه این روایت مقبولیت وسیعی دارد و چنین به نظر می‌رسد که بحث از مردم‌سالاری دینی باید به نوعی با توجه به این معنا از دموکراسی صورت پذیرد. (افتخاری، ۱۳۸۵: ۵۹) البته این رویکرد به مردم‌سالاری دینی لاجرم بر امکان تفکیک دموکراسی به مثابه روش از دموکراسی به مثابه فلسفه سیاسی استوار است که پذیرش

آن دشوار به نظر می‌رسد. دموکراسی هم مبتنی بر مبانی نظری خاصی است و هم بیانگر شیوه و سازوکار خاص اداره حکومت و جامعه. از این رو، به نظر نگارنده در بحث از مردم‌سالاری دینی لازم است از آن به مثابه الگویی از دموکراسی در برابر دیگر الگوهای آن همچون لیبرال‌دموکراسی و سوسیال‌دموکراسی سخن گفت. بر این اساس در حالی که در لیبرال دموکراسی، توجیه، تحلیل و تبیین عناصر دموکراسی (اقتدار جمعی و مشارکت مردمی) با مراجعه به لیبرالیسم صورت می‌گیرد و در سوسیال دموکراسی با مراجعه به سوسیالیسم در مردم‌سالاری دینی اسلام مرجعیت می‌یابد. بنابراین مردم‌سالاری دینی الگویی خاص از دموکراسی است که در آن مرجعیت اسلام در توجیه، تحلیل و تبیین عناصر دموکراسی به رسمیت شناخته می‌شود (میراحمدی، ۱۳۸۸: ۲۴) این الگو با پذیرش مرجعیت دین و با مراجعه به آن نقش و جایگاه، مردم را در سه محور زیر به رسمیت می‌شناسد:

### ۱. نظام‌سازی

ملت ایران در نظریه مردم‌سالاری دینی در جایگاه نظام‌سازی قرار دارند، اما همان‌طور که اشاره شد، معنایابی نقش و جایگاه آنان در گروه دال مرکزی اسلام سیاسی - فقهاتی، یعنی ولایت فقیه است. بر این اساس، گرچه رأی مردم، مشروعیت و حقانیت ولی فقیه و رهبر را به وی نمی‌بخشد؛ چرا که از مشروعیت و حقانیتی الهی برخوردار است، اما مجوز لازم برای تشکیل حکومت را در اختیار وی قرار می‌دهد. امام خمینی در جایی این نقش را این‌گونه توضیح می‌دهد:

[فقیه] در جمیع صور ولایت دارد. لکن تولی امور مسلمین و تشکیل حکومت بستگی دارد به آرای اکثریت مسلمین، که در قانون اساسی هم از آن یاد شده است و در صدد اسلام تعبیر می‌شده به بیعت با ولی مسلمین. (امام خمینی، ۱۳۷۶ الف: ۲۰، ۴۵۹)

در این فقرات، مشروعیت، حقانیت و ولایت بر آرای مردم استوار نمی‌گردد، اما تشکیل حکومت، تنها در صورتی برای وی جایز می‌گردد که اکثریت به آن رأی دهند. معادل‌سازی رأی اکثریت با مفهوم بیعت به عنوان یکی از آموزه‌های اسلامی، تلاش

نظریهٔ مردم‌سالاری دینی در ایران را برای ارجاع مفاهیم و اقتضائات مردم‌سالاری به دین در فرایند توجیه‌سازی را نشان می‌دهد.

## ۲. تصمیم‌سازی

دومین عرصه مشارکت مردم در نظریه مردم‌سالاری دینی، عرصهٔ تصمیم‌سازی و قانونگذاری است. در این نظریه، رأی مردم تعیین‌کننده نهادها و ساختارهای تصمیم‌گیرنده و قانونگذار به شمار می‌آید. در این نظریه، با استناد به مفهوم شورا به عنوان یکی از آموزه‌های مهم اسلامی، نقش مردم در فرایند تصمیم‌سازی تبیین می‌گردد. بدین ترتیب، رأی مردم تشکیل‌دهندهٔ مجلس شورای اسلامی به عنوان مهم‌ترین نهاد تصمیم‌گیرنده و قانونگذار تلقی می‌گردد و به همین دلیل، مجلس از جایگاه بالایی برخوردار می‌شود؛ چنانچه امام خمینی (ره) می‌فرماید:

مجلس شورای اسلامی، که در رأس تمام نهادهای نظام جمهوری اسلامی است، از ویژگی‌های خاص برخوردار است که مهم‌ترین آنها اسلامی - ملی بودن آن است. اسلامی است که تمام تلاشش در راه تصویب قوانین غیر مخالف با احکام مقدس اسلام است... و ملی است که از متن ملت جوشیده است... امروز مجلس خانه واقعی ملت است. (همان)

در این عبارات نیز نقش مردم در شکل‌دهی مجلس شورای اسلامی به رسمیت شناخته می‌شود، اما همان‌طوری که ملاحظه می‌شود این نقش نیز در زمینه تصویب قوانینی تفسیر می‌شود که با احکام اسلام مغایرت نداشته باشد. به عبارت دیگر، پذیرش اسلام به عنوان دالّ مرکزی مردم‌سالاری دینی، نقش مردم را در عرصهٔ قانونگذاری تا آنجا معنادار می‌سازد که با اسلام و قوانین الهی مغایرت نداشته باشد.

## ۳. اجرا

مشارکت مردم در مردم‌سالاری دینی افزون بر نظام‌سازی و تصمیم‌سازی، در زمینهٔ اجرای قوانین نیز تحقق می‌یابد. در این نظریه، رأی مستقیم مردم نهاد ریاست جمهوری را شکل داده، از این طریق، در عرصهٔ اجرای قوانین نیز تعیین‌کننده تلقی می‌شود. در این

نظریه، رأی مردم به طور مستقیم در شکل‌گیری ریاست جمهوری نقش داشته و در واقع، مردم با انتخاب مستقیم خود بارزترین نماد جمهوریت نظام را شکل می‌دهند. با این وجود، این نقش نیز در فرایند استنادسازی به اسلام و با رویکرد فقاهتی، معنایابی می‌شود. نظریهٔ مردم‌سالاری دینی در ایران مشروعیت نهاد ریاست جمهوری را با سازوکار «تنفیذ» از سوی ولی فقیه و رهبر اسلامی توضیح می‌دهد. به همین دلیل، امام خمینی(ره) در تنفیذ ریاست جمهوری برخی از رؤسای جمهور می‌نویسد:

و چون مشروعیت آن باید به نصب فقیه ولی امر باشد، اینجانب رأی ملت شریف را تنفیذ و ایشان را به سمت ریاست جمهوری اسلامی ایران منصوب نمودم. (همان، ۱۵، ۶۷)

#### ۴. واکاوی تجربه اسلام سیاسی پس از انقلاب اسلامی

تجربه اسلام سیاسی - فقاهتی در ایران ارتباط تنگاتنگی با تجربه جمهوری اسلامی در ایران پیدا می‌کند. بررسی این تجربه از زوایای مختلفی امکان‌پذیر است که به نظر می‌رسد یکی از مهم‌ترین آنها، بررسی چگونگی تحقق ایدهٔ اصلی این حکومت مبنی بر امکان سازگاری جمهوریت و اسلام در زمینه‌های مختلف و به ویژه از منظر مقالهٔ حاضر، در زمینهٔ رابطه قانون و شریعت است.

پس از شکل‌گیری جمهوری اسلامی و نهادینه‌شدن ساختار آن، هر یک از دو رکن اساسی آن، یعنی اسلام و جمهوریت به اقتضای وجودی خود نقش و جایگاه خاصی پیدا نمودند. رکن اسلام که بر طبق تفسیر و تعریف رسمی در جمهوری اسلامی، عهده‌دار محتوای نظام سیاسی تلقی گردید، در کنار رکن جمهوریت به مثابهٔ شکل نظام سیاسی، ارکان این نظام را تشکیل دادند. اقتضای رکن اسلام پذیرش قانون الهی به عنوان قانون اساسی نظام سیاسی و اقتضای جمهوریت پذیرش نقش مردم در ساختارسازی و تصدی‌گری آنان در ساختارهای مذکور، به نظر رسید. بدین ترتیب، مردم از حق انتخاب نمایندگان برای تصمیم‌گیری و قانونگذاری عادی برخوردار می‌گردند، اما تصمیم‌گیری و قانونگذاری آنان به اقتضای رکن اسلامی نظام سیاسی لاجرم باید هماهنگ و سازگار با قانون الهی باشد. تأسیس شورای فقهای نگهبان بر این اساس و



برای احراز عدم مغایرت مصوبات مجلس شورای اسلامی با قانون الهی صورت می‌گیرد. اما در صورت احراز مغایرت، اختلاف شورای نگهبان و مجلس شورای اسلامی نیازمند سازوکارهایی است که بتواند ضمن عدم گذار از قانون الهی، قانونگذاری نمایندگان مردم بر پایهٔ مصالح عمومی را ممکن سازد. فقه سیاسی امام خمینی (ره) در این دوران از دو راهکار و سازوکار فقاهتی بهره می‌گیرد.

نخست، بهره‌گیری از آموزهٔ «احکام ثانویه» در مقابل «احکام اولیه»: طبق این راهکار، گذار از احکام اولیه در قانونگذاری در حالت اضطراری تجویز و بر اساس احکام ثانویه، قانونگذاری عرفی هماهنگ با ضوابط شرعی و فقهی صورت می‌گیرد. از نظر امام خمینی (ره)، احکام ثانویه برای همین معنا وضع شده است که گاهی مسائلی در جوامع پیش می‌آید که باید احکام ثانویه‌ای در کار باشد که همان احکام الهی است، منتها احکام ثانویه الهی است. (امام خمینی، ۱۳۷۸: ۱۷، ۲۴۹) اما همان طور که آشکار است این راهکار در حالت اضطراری قابل پیاده شدن است. اما به هنگام عدم اضطرار، ضرورت قانونگذاری مبتنی بر مصلحت عمومی، دیگر نمی‌توان با تکیه بر آموزه احکام ثانویه، راهکار فقهی گذار از احکام اولیه را تجویز کرد. راهکار دوم ناظر به چنین وضعیتی مطرح شده است. امام خمینی (ره) مفهوم «مصلحت» و ضرورت رعایت آن را به مثابهٔ راهکاری مهم در حل مسأله قانون و شریعت مطرح و مورد تأکید قرار می‌دهد. ایشان خطاب به نمایندگان مجلس شورای اسلامی می‌فرماید:

آنچه در حفظ نظام جمهوری اسلامی دخالت دارد که فعل و یا ترک آن موجب اختلال نظام می‌شود و آنچه ضرورت دارد که ترک یا فعل آن مستلزم فساد است و آنچه فعل و ترک آن مستلزم حرج است، پس از رفع موضوع خود به خود لغو می‌شود، مجازند در تصویب و اجرای آن. (امام خمینی، ۱۳۷۸: ۱۵، ۲۹۷)

اگرچه این راهکار دست مجلس را در قانونگذاری‌های عرفی باز می‌کند، اما در مواردی نزاع مجلس و شورای نگهبان را نیز به دنبال دارد. بدین ترتیب، در تجربهٔ جمهوری اسلامی، تأسیس نهادی موسوم به «مجمع تشخیص مصلحت نظام» به عنوان

بازوی مشورتی ولی فقیه و نهاد کارشناسی مصلحت‌شناس ضروری می‌نماید. این راهکار که نهادی فقهی و حقوقی است و جهت تعیین مصالح و اولویت‌ها از سوی امام خمینی تأسیس گردید»، (اصغری، ۱۳۸۶: ۲۳۶) متأثر از نگرش فقهی - سیاسی امام خمینی (ره) است که به نوبه خود تحول اسلام سیاسی - فقهاتی را نیز نشان می‌دهد. این نگرش به طور آشکار در نظریه ولایت مطلقه فقیه امام خمینی (ره) قابل مشاهده است. طبق این نظریه، «حکومت شعبه‌ای از ولایت مطلقه رسول الله است ﷺ [و] یکی از احکام اولیه اسلام است و مقدم بر تمام احکام فرعیه حتی نماز، روزه و حج است.» (امام خمینی، ۱۳۷۶ الف: ۲۰، ۱۷۰) پر واضح است این نظریه تحت تأثیر نظریه امام خمینی (ره) درباره اسلام به عنوان منبع معرفت‌شناختی حکومت است. از نظر وی «اسلام عبارت است از: حکومت با همه شئون آن و احکام نیز قوانین اسلام و شأنی از شئون حکومت هستند، بلکه احکام، مطلوباتی و اموری آلی برای اجرای حکومت و گستراندن عدالت هستند.» (امام خمینی، ۱۳۶۳: ۲، ۴۷۲) بر اساس این نگرش، اسلام سیاسی - فقهاتی از چنان گستره‌ای برخوردار می‌گردد که با به کارگیری عنصر مصلحت به عنوان منبع قانونگذاری پرشش‌ها و معضلات فراروی خود را پاسخ داده، از این طریق، پایه و مبنای حکومت قرار می‌گیرد. به دیگر سخن، تحول پدید آمده حاکی از آن است که فقه سیاسی شیعه برای نخستین بار می‌تواند از مصلحت به عنوان منبع قانونگذاری سخن گوید و بدین وسیله در نزاع قانون و شریعت، از مصلحت به عنوان سازوکاری فقهاتی، برای فراروی از احکام اولیه و ثانویه شرعی بهره گیرد.

دقت در تجربه اسلام سیاسی - فقهاتی نشان‌دهنده گذار این جریان فکری از سنت فقهاتی غالب است؛ سنتی که در آن، هر چند فقیهان شیعه در کتاب‌هایی مانند الخراج، الوقف، البیع و الجهاد... کلمه [مصلحت] را به کار برده‌اند، اما بدون توضیح از آن گذشته‌اند. (صرامی، ۱۳۸۰: ۷۱)

در سنت فقهاتی غالب مصلحت از جایگاه خاصی برخوردار نمی‌باشد، اما می‌توان در فقه سیاسی امام خمینی (ره) توجه به مصلحت را به عنوان ویژگی اساسی آن مشاهده کرد که بر اساس آن، «مصلحت، پایه هر قانون، دستور و ضابطه‌ای است که در

حکومت اسلامی مقرر می‌شود.» (همان، ۵۸) بدین ترتیب، پذیرش مصلحت به عنوان منبع قانونگذاری موجبات گذار اسلام سیاسی - فقاهتی از سنت فقاهتی پیشین می‌شود و از این زاویه، تحوّل مهم در تاریخ اسلام سیاسی - فقاهتی رخ می‌دهد.

تحوّل در اسلام سیاسی - فقاهتی در اندیشه امام خمینی (ره) و در دوران جمهوری اسلامی، تحوّل معرفت‌شناسانه در نگاه به دین و فقه و در نتیجه فقه سیاسی را به دنبال دارد. این تحوّل را می‌توان در قالب چرخشی معرفت‌شناختی تعبیر کرد که در افکار و اندیشه‌های برخی اندیشمندان موسوم به روشنفکران دینی صورت می‌گیرد. این چرخش معرفت‌شناختی را در دو گزاره اساسی می‌توان به اختصار توضیح داد: دین حداقلی در برابر دین حداکثری و ذاتیات دین در برابر عرضیات آن. گزاره نخست، مربوط به بحث مهم انتظار از دین است که از نظر برخی روشنفکران دینی فهم دین متوقف بر تعیین انتظارات از دین است؛ زیرا به اعتقاد آنان «اگر به فرض کسی چنان بیندارد که از کتاب و سنت می‌توان جمیع نکات خرد و درشت زندگی و امور عالم را استخراج کرد، در آن صورت، عبارات دینی برای او معنای دیگری خواهند یافت و همه گزاره‌های موجود در متون دینی به نظر او اولاً و بالذات جزء دین خواهد بود، اما اگر از ابتدا معتقد باشد که دایره اصلی پیام‌های دین حد مشخصی دارد، بیرون از آن دایره اساساً مقصود و وظیفه شارع نبوده است. در آن صورت، نه در مجدّدات، ریزینی‌های افراط‌آمیز خواهد کرد و نه به دنبال کشف نظر شارع در باب هر مسأله‌ای فی‌المثل شیوه مدیریت بیمارستان بر خواهد آمد. در این صورت، آن دسته از گزاره‌هایی که در متون دینی به این گونه از امور پرداخته باشد، غیر دینی تلقی می‌شود.» (سروش، ۱۳۷۶: ۱۳۵-۱۳۶) در واقع، این نگرش انتظار از دین را فهم گوهر دین تلقی می‌کند و به همین دلیل، از ذاتیات دین در برابر عرفیات آن سخن می‌گوید. ذاتی دین آن قسم است که تغییرش به نفی دین می‌انجامد و دین بدون آن دین نیست و مراد از عرضی آن قسم از دین است که بر ذات تحمیل می‌شود و می‌توانست؛ به گونه‌ای دیگر باشد بدون اینکه ذات تغییر کند عرضی‌ها می‌توانند، عوض شدند.» (سروش، ۱۳۷۶: ۸۲-۸۴) بر این اساس، عرضی‌های دین از امور متغیر به حساب آمده و معرفت دینی مسلمانان در طول

زمان با تأثیرپذیری از حوادث تاریخی و فرهنگی پیرامون آنها شکل گرفته است. از این رو، فهم گوهر دین در گروهی فهم ذاتیات دین است که با گذار از معرفت‌های تاریخی میسر است. این دیدگاه، بر انتظار از دین و هویت آن تأثیر می‌گذارد.

بدین ترتیب، چنانچه انتظار از دین به گونه‌ای حداکثری تعریف شود، برداشتی از دین شکل می‌گیرد و اگر به گونه‌ای حداقلی معین گردد، برداشتی حداقلی تحقق می‌یابد. آموزه دین حداقلی، بر این باور است که شرع در ابعاد مختلف حکومتی، حقوقی، اخلاقی، اقتصادی، اجتماعی و ... حداقل‌ها را تعیین کرده و این امر منافاتی با آموزه کمال دین ندارد. از این منظر، «دین حداقلی است و فرض اقلی بودن با فرض کمال به هیچ وجه منافات ندارد؛ چرا که هدف و رسالت دین در به دست آوردن این حداقل‌ها بوده است.» (سروش، ۱۳۷۶: ۱۱۱) این نگرش به دین، نگرش حداقلی را نسبت به فقه نیز به دنبال دارد. بر اساس این دیدگاه، «فقه متکفل حل مسائل فقهی جامعه است، اما همه مسائل جامعه، مسائل فقهی نیستند و یک جامعه عامل به فقه هم لزوماً یک جامعه سالم نیست. ما به چیزی بیش از فقه نیازمندیم، بنابراین باید آن تصور نادرست از جامعیت دین و فقه تصحیح شود ... نباید پنداشت که جامعیت دین یعنی آنکه دین جمیع مسائل را طرح و حل کرده است. دین کاملی است و نه جامع و فرق است بین کامل بودن و جامع بودن.» (سروش، ۱۳۷۶: ۱۳۵ - ۱۳۶) این نگرش به فقه، هویت ویژه‌ای را برای فقه به دنبال می‌آورد. علم فقه بر اساس این دیدگاه، علمی دنباله‌روست، یعنی جامعه‌ساز و طراح و برنامه‌ریز نیست؛ بلکه وقتی جامعه ساخته شد و شکل و صیغه خاصی به خود گرفت، فقه احکام آن را صادر می‌کند. فقیهان نه توسعه آورده‌اند نه بیمه، نه انتخابات و نه تفکیک قوا.» (سروش، ش ۶، ۲۱) این نگرش، دانش فقه را از جایگاه دانش تنظیم‌کننده - جایگاهی که در اسلام سیاسی فقاهتی بر خوردار از آن دانسته می‌شد - تنزل داده و حداکثر از هویتی به نام دانش کشف حکم شرعی برای فقه سخن می‌گوید. پر واضح است که کشف حکم در صورتی است که حکم واقعی در دین وجود داشته باشد و در نتیجه بر اساس نگاه حداقلی به دین، کشف حکم تنها در دایره حداقلی‌ها جای می‌گیرد. این حداقل‌ها در ابعاد مختلف قابل طرح است که در حوزه

سیاست صرفاً در محدوده ارزش‌های ناظر به زندگی سیاسی و نه قوانین قابل تعیین می‌باشد. از این دیدگاه، در کتاب و سنت، تنها اصول ارزشی مربوط به حکومت به عنوان شریعت ثابت بیان شده است، نه شکل‌های آن. آنچه از مسائل شکلی حکومت در کتاب و سنت داد شده، مربوط به شرایط ویژه صدر اسلام و آن مرحله خاص از تمدن مسلمین بوده است. در نتیجه، طبق این دیدگاه، مسلمانان مؤظفند در همهٔ پیچ و خم‌های تحولات مادی و معنوی تمدن، اصولی ارزشی مربوط به حکومت را حفظ کنند، ولی موظف نیستند شکل‌های خاصی از حکومت را حفظ کنند. (مجتهد شبستری، ۱۳۷۵: ۶۴-۶۵) در واقع، میان ساحت حقیقت و شریعت دین تفکیک می‌شود و شریعت ساحت تغییرپذیر دین و متأثر از شرایط تاریخی و فرهنگی است، اما حقیقت دین در برگیرندهٔ اصول و ارزش‌های ثابت است.

ملاحظات مذکور، دو گزارهٔ اصلی زیر را دربارهٔ جایگاه فقه نتیجه می‌دهد:

۱. فقه، دانش احکام است نه دانش نظریه؛

۲. فقه، کشف حکم شرعی می‌کند، نه ارائهٔ قواعد تنظیم و مدیریت جامعه.

این دو گزاره، گزارهٔ بنیادین اسلام سیاسی - فقاهتی مبنی بر «مرجعیت دین و فقه در تنظیم زندگی سیاسی - اجتماعی مسلمانان» را با پرسش و تردید مواجه می‌سازد و بدین ترتیب، اسلام سیاسی - فقاهتی را با پرسش‌هایی اساسی در عرصه‌های مختلف، به ویژه در عرصهٔ حقوق و مسائل حقوقی جدید روبرو می‌سازد؛ اما مهم‌تر از همه، پیدایش ایدهٔ سکولاریسم اسلامی در دوران پس از انقلاب اسلامی از سوی برخی روشنفکران دینی است. اینان با سازگار دانستن اسلام و سکولاریسم از ایدهٔ جدایی دین از دولت و نه جدایی دین از سیاست، دفاع می‌کنند. از نظر طرفداران این دیدگاه، اسلام در تبیین ارزش‌های ناظر به زندگی سیاسی اجتماعی مرجعیت دارد، اما در تبیین قوانین نظم سیاسی مرجعت نداشته، بلکه عقل از چنین جایگاهی برخوردار است. (میراحمدی، ۱۳۸۷)

### نتیجه:

آنچه آمد، نگاهی گذرا به اسلام سیاسی- فقهاتی در ایران شیعی به منظور فهم تجربه جدید آن در قالب نظم مردمی بود. با اشاره به مفهوم اسلام سیاسی، نخست، به طور گذرا، شکل‌گیری آن در دوران صفویه، در قالب نظم سلطانی و سپس فراهم‌شدن زمینه‌های گذار از این نظم در دوران مشروطه توضیح داده شد. در ادامه، چگونگی طرح اسلام سیاسی در قالب نظم مردمی در پی شکل‌گیری انقلاب اسلامی مورد بررسی قرار گرفت.

در این دوران، اسلام سیاسی با تکیه بر فهمی اجتهادی از اسلام درصدد طراحی الگویی از نظام سیاسی برآمد که از سویی به تحقق شریعت در زندگی سیاسی- اجتماعی پردازد، از سوی دیگر متناسب با شرایط و نیازهای جدید، مناسبات خاصی میان مردم و دولت برقرار کند که در مقاله حاضر از آن به «نظم مردمی» تعبیر گردید. این نظام سیاسی که «جمهوری اسلامی» نامیده شد، نخستین تجربه اسلام سیاسی در قالب نظم مردمی در ایران است. در این تجربه، اسلام سیاسی با تکیه بر ظرفیت‌های نظری ولایت فقیه و فقه شیعی تلاش می‌کند، به حل مشکلات پدید آمده در این تجربه، به ویژه مسأله قانون و شریعت، پردازد.

چنانچه گذشت، در این تجربه اسلام سیاسی با رویکردی فقهاتی با طرح مفهوم مصلحت تلاش می‌کند، مسأله قانون و شریعت را حل کند و جمهوری اسلامی با نهادسازی متناسب، به تحقق آن همت می‌گمارد. تجربه مذکور، با وجود موفقیت‌های نظری و عملی، تحولات گوناگونی را در ساحت اندیشه به دنبال داشت که مهم‌ترین آن تحول و چرخش معرفت‌شناختی نسبت به دین بود. به موجب این تحول، نگرشی حداقلی به دین از سوی روشنفکران دینی شکل می‌گیرد که بر اساس آن، دین هویتی فردی یافته، مرجعیت خود را در زندگی سیاسی- اجتماعی در ساحت دولت‌سازی از دست می‌دهد؛ هرچند که همچنان در ساحت ارزش‌گذاری مرجعیتش پذیرفته می‌شود. حاصل این نگرش، پیدایش ایده سکولاریسم اسلامی است که بر اساس آن، اگرچه جدایی دین از سیاست انکار می‌گردد، اما بر جدایی دین از دولت تأکید می‌شود.

**منابع و مأخذ:**

۱. ادموند کلیفورد، بارسورث، (۱۳۴۹) سلسله‌های اسلامی، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، بنیاد فرهنگ ایران.
۲. اصغری، سیدمحمد، (۱۳۸۶) عدالت و عقلانیت در فقه و حقوق، تهران، انتشارات اطلاعات.
۳. افتخاری، اصغر، (۱۳۸۵) «مردم‌سالاری دینی، ارزش یا روش»، مجموعه مقالات مردم‌سالاری دینی، ج ۱، به کوشش کاظم قاضی‌زاده، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۴. امام خمینی (ره)، (۱۳۶۳) کتاب البیع، ج ۲، قم، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
۵. امام خمینی (ره)، (۱۳۷۶ الف) صحیفه نور، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۶. امام خمینی (ره)، (۱۳۷۶ ب) الاجتهاد و التقليد، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۷. امام خمینی (ره)، (۱۳۷۸) صحیفه امام، ج ۱۷، تهران، مؤسسه نشر آثار امام خمینی.
۸. انصاری، شیخ مرتضی، (۱۳۷۴) المکاسب، ج ۲، قم، دهقان.
۹. پورفرد، مسعود، (۱۳۸۴) مردم‌سالاری دینی، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۱۰. جعفرپیشه، مصطفی، (۱۳۸۰) پیشینه نظریه ولایت فقیه، قم، دبیرخانه مجلس خبرگان رهبری.
۱۱. خالقی، علی، (۱۳۸۰) اندیشه سیاسی فیض کاشانی، قم، بوستان کتاب.
۱۲. زرگری نژاد، حسین، (۱۳۷۴) رسائل مشروطیت، تهران، کویر.
۱۳. سروش، عبدالکریم، (۱۳۷۶) مدارا و مدیریت، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
۱۴. سروش، عبدالکریم، کیان، شماره ۶.
۱۵. سیف، توفیق، (۱۳۷۹) استبدادستیزی، ترجمه محمد نوری و دیگران، اصفهان، کانون پژوهش.
۱۶. صرامی، سیف‌الله، (۱۳۸۰) احکام حکومتی و مصلحت، [تهیه کننده] مرکز تحقیقات استراتژیک، تهران، نشر عبیر.

۱۷. طباطبایی فر، سیدمحسن، (۱۳۸۴) نظام سلطانی از دیدگاه اندیشه سیاسی شیعه، تهران، نشر نی.
۱۸. فیض کاشانی، ملامحسن، (۱۴۰۱) مفاتیح الشرائع، قم، انتشارات خیام.
۱۹. فیض کاشانی، ملامحسن، (بی‌تا)، ده رساله للحکیم العارف فیض کاشانی.
۲۰. مجتهد شبستری، محمد، (۱۳۷۵) هرمنوتیک، کتاب و سنت، تهران، طرح نو.
۲۱. میراحمدی، منصور، (۱۳۸۷) سکولاریسم اسلامی، نقدی بر دیدگاه روشنفکران مسلمان، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۲۲. میراحمدی، منصور، (۱۳۸۸) نظریه مردم سالاری دینی، مفهوم، مبانی و الگوی نظام سیاسی، تهران، دانشگاه شهید بهشتی.
۲۳. میرموسوی، سیدعلی، (۱۳۸۴) اسلام، سنت، دولت مدرن، نوسازی دولت و تحول در اندیشه سیاسی معاصر شیعه، تهران، نشر نی.
۲۴. نائینی، محمدحسین، (بی‌تا) تنبیه الامة و تنزیه الملة، با توضیحات سید محمود طالقانی، چاپ نهم، تهران.
۲۵. نجفی خوانساری، موسی، (۱۳۷۷ق) منیة الطالب فی حاشیة المکاسب، ج ۱، قم، انتشارات محمدیه.
۲۶. نجفی، محمدحسن، (بی‌تا) جواهر الکلام، ج ۲۱.
۲۷. نراقی، احمد، (بی‌تا) عوائد الایام، تصحیح و تعلیق سید یاسین موسوی، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات.
28. Mandaville, Peter, (2007) *Global Political Islam*, London and New York: Routledge.
29. Herriot, Peter, (2009) *Religious Fundamentalism*, Global, Local and Personal, London and New York: Routledge.
30. M. Brachman, Jarret M. Global Jihadism, *Theory and Practice*, London and New York: Routledge.



# الإسلام السياسى والنظم الشعبى فى ايران

## بعد الثورة الإسلامية

منصور مير احمدى\*

### الخلاصة

ترمى هذه المقالة إلى تبيين ما جرى من تحوّل فى الإسلام السياسى فى ايران، وذلك عن طريق القاء نظرة عابرة على ماضى الإسلام السياسى فى ايران، وشرح كيفية حصول التحوّل المذكور عبر الانتقال من النظم السلطانى إلى النظم المدنى. وهذا الانتقال قد وُفّر الأرضية المناسبة - كما يرى كاتب المقالة - لايجاد نوع من العلاقات الديمقراطية فى ايران من بعد الثورة الإسلامية. والموضوع الأساسى الذى تتناوله هذه المقالة هو فهم تجربة ايران من بعد الثورة الإسلامية ومدى تأثيرها فى مستقبل الإسلام السياسى.

**الألفاظ المفتاحية:** الإسلام السياسى، النظم السلطانى، النظم الشعبى، الثورة الإسلامية، الفقه السياسى.

---

\* أستاذ مشارك فى قسم العلوم السياسية، جامعة الشهيد بهشتى.